



Les sciences face au miracle

Jean-Pierre Albert

► To cite this version:

| Jean-Pierre Albert. Les sciences face au miracle. La Recherche, 1994, 270, pp.XXX. halshs-00332954

HAL Id: halshs-00332954

<https://shs.hal.science/halshs-00332954>

Submitted on 22 Oct 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Jean-Pierre Albert

LES SCIENCES FACE AU MIRACLE

Tout porterait à penser qu'en cette fin du ^{xx}^e siècle, le dossier des miracles a depuis longtemps rejoint celui du sexe des anges aux archives des «affaires classées» de notre culture. Il en va pourtant bien autrement. Selon un sondage réalisé en 1992 pour le journal *L'Express*, les catholiques pratiquants (réguliers et occasionnels), plaçaient les miracles de Lourdes parmi leurs articles de foi les plus solides. Simple survivance populaire d'une forme archaïque de religiosité ? Les choses ne sont pas si simples. Il est vrai, le philosophe David Hume le notait déjà avec humour au ^{xviii}^e siècle, que les miracles se font de plus en plus rares au fil du temps. En augmentant ses connaissances, l'humanité a ramené à l'espace de la seule nature bien des prodiges qui n'avaient d'abord de sens qu'à être tenus pour des signes des dieux. Cette constatation, en dépit de sa banalité, n'a rien perdu de la vérité que lui reconnaissaient les pionniers du rationalisme militant. Les Eglises elles-mêmes en ont pris acte, en rendant toujours plus exigeantes les expertises scientifiques requises pour authentifier le moindre phénomène présumé miraculeux. Mais on peut reprocher à cette vue d'être partielle et de laisser de côté le plus intéressant : l'analyse des mécanismes d'une illusion. C'est là que les sciences sociales ont leur mot à dire, et viennent parfois faire trembler les certitudes de tous ceux qui, au cours des derniers siècles, ont présumé des pouvoirs de l'humaine raison et annoncé un peu trop vite la mort des religions et de leur cortège de croyances irrationnelles. Avant d'aborder ce dossier, un retour en arrière n'est pas inutile : si la critique des miracles, jointe à celle des «superstitions», est de longue date un cheval de bataille du rationalisme et de l'esprit laïque, nous allons voir que le dossier est assez délicat pour avoir pu nourrir des siècles de polémique sans résultats décisifs.

La première erreur, très commune, serait de considérer l'idée même de miracle comme profondément archaïque. Auguste Comte en fit le premier la remarque : il s'agit au contraire d'une conquête relativement tardive de l'humanité, qui marque déjà un net progrès de la raison. Par définition en effet, un miracle est un phénomène incompréhensible dans le cadre des lois de la nature et donc supposé avoir une cause surnaturelle. Or cette distinction entre la nature — conçue comme un ensemble de réalités strictement soumises aux lois du déterminisme — et un monde qui la dépasse n'a rien d'évident ni de primitif. L'ethnographie nous a d'ailleurs confronté à des populations qui l'ignorent et tiennent chaque événement pour l'effet de puissances indistinctement naturelles et divines, les régularités observables dans le monde et les anomalies — naissance d'un monstre, catastrophe météorologique — n'étant que les deux faces indivises de l'intervention des

dieux. De telles cultures ignorent en somme ce que la théologie chrétienne appelle les «causes secondes» c'est-à-dire le «fonctionnement» autonome d'un monde matériel régi par des lois nécessaires. Mais, à la différence des matérialistes, les auteurs chrétiens affirment que la nature n'en reste pas moins ouverte aux interventions, rares et ponctuelles, de son créateur.

Croire au miracle, ce n'est donc pas nier l'existence des lois de la nature ou refuser à la science toute capacité de les pénétrer. L'idée même de miracle présuppose celle d'un cours normal de la nature intelligible à son propre niveau. Aussi le christianisme, nourri de l'héritage philosophique et scientifique des Grecs, adopta-t-il précocement une position très solide en admettant à la fois les deux termes de ce qui n'est, en vérité, qu'une fausse alternative. En œuvrant à la découverte des lois de la nature, les sciences ne nient pas la possibilité des miracles. Bien au contraire, elles renforcent le crédit des plus authentiques (s'il en est) en les distinguant des faux prodiges. Les problèmes commenceraient seulement si tous les prétendus miracles recevaient une explication : hypothèse souvent formulée aujourd'hui, mais qui revient à poser, dans un avenir plus ou moins lointain, un achèvement de la connaissance dont les scientifiques sont les premiers à rejeter l'éventualité.

Il est, à vrai dire, un chemin plus court pour nier la réalité des miracles, c'est d'établir leur impossibilité. Mais cette démarche déborde les capacités de preuves de la science. Il ne peut s'agir que d'une argumentation métaphysique, dont l'exemple le plus parfait nous est offert par la philosophie de Spinoza (xvii^e siècle). Celui-ci en effet, suppose que Dieu et la nature ne font qu'un, la matière et l'esprit n'étant que des aspects de la réalité divine. En conséquence, tout ce qui se produit dans le monde est nécessaire et exprime la toute-puissance et la perfection divines : Dieu n'agit qu'à travers les lois de la nature et ne pourrait les transgresser sans remettre en cause sa propre essence. L'hypothèse du miracle se trouve ainsi exclue. En fait, les pouvoirs du dieu de Spinoza n'excèdent en aucune façon ceux de la matière, rien dans le monde ne se passerait autrement s'il n'existait pas. Cela a une implication pratique évidente : à quoi bon le prier de modifier en notre faveur un ordre des choses établi de toute éternité ? Dieu lui-même ne peut rien pour nous. Spinoza en concluait logiquement à l'inanité de la religion et démontait l'illusion qui la fait naître : illusion à ses yeux inévitable aussi longtemps que les hommes, ignorant les causes naturelles, peuplèrent le monde de divinités conçues à leur image, avec l'espoir de les soudoyer ensuite par des prières et des offrandes. Seuls les prêtres avaient intérêt à les voir persévérer dans l'erreur et ne manquaient pas d'entretenir leur ignorance.

Cette démonstration évoque déjà les «Philosophie des Lumières» du xviii^e siècle. Elle présente en effet les deux stratégies le plus souvent adoptées à propos du miracle : négation de la réalité factuelle d'événements surnaturels et enquête sur la genèse de l'illusion qui fait croire à leur existence. La première voie ne conduit, à vrai dire, à aucune certitude absolue. Elle ne peut

reposer que sur une argumentation métaphysique qui réduit à une conviction logiquement indémontrable — le plus souvent l'athéisme ou le matérialisme : si seule existe la matière, la question du miracle est *ipso facto* réglée. A défaut d'une solution aussi tranchée, on se contente de présomptions qui n'excluent pas, du reste, la croyance religieuse. Ainsi, le dieu de Spinoza a plusieurs caractères communs avec une figure beaucoup plus répandue au XVIII^e siècle: celle du «Grand Horloger» de la «religion naturelle». L'un et l'autre sont des divinités beaucoup trop hautes pour qu'on les croie capables d'intervenir dans le dérisoire des affaires humaines. Aux yeux de Voltaire, il ne fait aucun doute que le christianisme discrédite l'idée même du divin en l'impliquant dans des fables de nourrices et des prodiges qui relèvent plutôt de l'art des bateleurs. Indigne de Dieu, le miracle est d'abord une invention de prêtres abusant à des fins intéressées de la crédulité de leurs ouailles : telle est l'origine du motif, inlassablement repris par les militants laïques, du miracle comme mystification. Le Marquis de Sade, à la fin du XVIII^e siècle, en offre une version particulièrement provocatrice. Dans *La Philosophie dans le boudoir*, il résume ainsi quelques-uns des miracles les plus éclatants du Christ, des Noces de Cana à la Transfiguration: «*Dans un souper d'ivrognes, il change, à ce que l'on dit, l'eau en vin; dans un désert, il nourrit quelques scélérats avec des provisions cachées que ses sectateurs préparèrent; un de ses camarades fait le mort, notre imposteur le ressuscite; il se transporte sur une montagne et là, seulement devant deux ou trois de ses amis, il fait un tour de passe-passe dont rougirait le plus mauvais bateleur de nos jours*».

Violente dans la forme, cette critique n'en est pas moins naïve sur le fond: d'un côté, elle admet l'historicité d'événements qu'il serait plus habile de tenir pour légendaires; de l'autre, elle leur dénie, à travers des explications plus ou moins simplistes, toute origine surnaturelle. Les tentatives qui substituent à l'argument de la mystification d'hypothétiques causes naturelles ne valent guère mieux, revenant le plus souvent à prêter à nos lointains ancêtres une crédulité et une ignorance encore plus incompréhensibles que leur foi dans les miracles. Moïse change les eaux du Nil en sang ? Ce n'était qu'argile rouge arrachée par une crue plus forte aux rives de son cours supérieur. Si tel est bien le cas, il est pour le moins étonnant que les Egyptiens n'en aient eu quelque autre expérience. Jérusalem se couvre de ténèbres à l'instant de la mort de Jésus sur la croix ? Simple éclipse de soleil. Or on sait depuis l'Antiquité que l'hypothèse est insoutenable, si l'on admet du moins que la Crucifixion eut lieu la veille de la Pâque juive: celle-ci suit en effet immédiatement la première pleine lune de printemps. La seule éclipse envisageable serait donc une éclipse de lune. Cette réfutation est déjà utilisée par Pierre le Mangeur dans son commentaire de la Bible, écrit au XII^e siècle!

Les polémistes n'ont sans doute pas fait un travail inutile en ramenant à l'espace de la seule nature des faits présumés à tort miraculeux. Il reste que la critique des textes s'est substituée avec profit à celle des faits. Bien des «explications» rationnelles de prodiges sont devenues inutiles, tout

simplement parce que les sources qui en témoignent n'ont aucune valeur historique. Ainsi, au sein même de l'Eglise catholique, la Société des Bollandistes, créée au XVII^e siècle dans le contexte de la Contre-Réforme, a pour objectif d'extraire les anciennes vies de saints de la gangue de merveilleux qui s'est cristallisée autour d'elles depuis le Haut Moyen-Age. Elle met en oeuvre des techniques de critique historique toujours plus sévères. Ainsi, dans un bref ouvrage publié au début de ce siècle, *Les légendes hagiographiques*, le Père jésuite Hippolyte Delehaye, bollandiste, en vient à opposer un implacable démenti à la plupart des traditions fantastiques qui nourrissent le culte des saints. Fin connaisseur des techniques narratives des anciens hagiographes, il propose même avec humour les canevas standard d'une vie de vierge martyre, de confesseur ou bien d'ascète. Une liste de miracles, toujours les mêmes ou à peu près, fait partie des séquences obligées et, dans l'esprit de l'hagiographie médiévale, leur réalité factuelle n'a pas à être prouvée : ils sont eux-mêmes les preuves par excellence de la sainteté de celui qui les obtient. Le souci de louer, la nécessité de doter d'une Vie un saint dont on ne connaît que le nom, mais dont on possède des reliques, un sens de la vérité historique bien différent du nôtre : tout cela suffit à expliquer de pieuses supercheries qui s'ignoraient peut-être comme telles.

La critique des sources permet ainsi de conclure que la plus large part des prodiges qui encombrant la "légende dorée" des saints relève de la pure fiction. Mais il faut encore comprendre comment ces récits merveilleux pouvaient être crus. L'histoire des mentalités et l'anthropologie des religions peuvent nous y aider. Elles partagent en effet l'idée que, loin de n'être qu'une "erreur" ponctuelle ou un effet de l'ignorance, la croyance aux miracles a sa place dans une vision du monde cohérente. Et pourtant, en lisant des vies de saint, on a souvent l'impression de découvrir une accumulation gratuite de prodiges dont on voit mal ce qu'ils ajoutent à la gloire de Dieu et à l'autorité des meilleurs de ses fils. Quelques exemples : saint Antoine de Padoue prêche devant une foule de poissons attentifs ; à sa demande, une mule s'agenouille devant une hostie consacrée ; Germaine Cousin (née vers 1579), jeune bergère persécutée par sa marâtre, traverse un ruisseau sans se mouiller ; Catherine de Racconigi (1486-1547) voit se reconstituer le verre qu'elle vient de briser par maladresse et que sa pauvreté lui aurait interdit de remplacer...

Ces inventions à première vue saugrenues s'éclairent toutefois d'être replacées dans l'un au moins de ces trois contextes : usage des récits hagiographiques dans le culte, logique narrative globale de l'épisode, rapport à d'autres légendes analogues. Les récits de miracle en effet, comme les *exempla*, ces historiettes morales et exemplaires dont usaient les prédicateurs médiévaux pour donner plus de vie à leur enseignement, sont une manière de rappeler que le monde doit se conformer aux lois divines. Par les pauvres prodiges dont bénéficièrent sainte Germaine et Catherine de Racconigi, Dieu exprime sa pitié pour des êtres durement éprouvés par la vie. Des maux leur sont évités en récompense de leur vertu et le miracle est une sorte de fin heureuse

conforme aux attentes de la morale commune. Quant au comportement chrétien des animaux, il vient toujours en contrepoint de celui d'une humanité oublieuse de ses devoirs : les bestiaux respectueux des espèces eucharistiques militent en faveur du dogme, souvent contesté, de la «présence réelle» du Christ dans l'hostie; saint Antoine s'adresse aux poissons après que les hérétiques de la ville de Rimini ont refusé de l'écouter. Ce dernier miracle doit enfin être rapproché de celui de saint François prêchant aux oiseaux. Les deux personnages sont les premiers grands saints franciscains. La légende de saint François, qui a fourni le modèle de celle d'Antoine, manifeste en même temps l'infériorité du second : les poissons sont des créatures moins nobles que les oiseaux. De façon générale, les miracles les plus typiques concrétisent une signification majeure de la pensée chrétienne. Par exemple, le motif très courant de l'odeur de sainteté (souvent associé à la conservation du corps du saint après la mort) est une expression sensible de la pureté des élus et de leur participation à l'ordre de l'esprit. L'évidence d'une signification attendue devient ainsi la meilleure garantie de la réalité du fait.

Ce type de lecture permet donc de retrouver les intentions du récit hagiographique et, dans une certaine mesure, les conditions de sa réception. Si la récurrence des mêmes épisodes miraculeux éveille notre sens critique, elle pouvait, en d'autres temps, passer plutôt pour un gage d'authenticité. Selon la doctrine officielle, les miracles des saints renforcent en effet nos raisons de croire à ceux du Christ qui, en retour, certifient *a priori* la possibilité des miracles ultérieurs. En fait, chaque époque tend à en privilégier quelques types, dessinant en quelque sorte un espace de crédibilité de l'incroyable. On montrait encore au ^{xvi}^e siècle, en Egypte, une montagne qui s'était déplacée de quelques centaines de mètres à la demande d'un saint. Dieu se contente depuis longtemps de prodiges plus modestes. Même la fameuse «danse du soleil» lors des apparitions de la Vierge à Fatima en 1917 ne peut être créditée de la pleine objectivité d'un fait : au dire des croyants eux-mêmes, elle ne fut visible que sur les lieux de l'apparition et n'a donc pas de réalité astronomique. Une ambiguïté analogue traverse les apparitions mariales, la Vierge étant toujours perceptible aux uns et inaccessible aux autres - les plus nombreux... Mais à défaut de nourrir des certitudes, cette situation équivoque est bien à même de susciter le mixte de doute et de conviction qui correspond aux expressions les plus ordinaires de la foi dans notre culture.

Le fait que le corps humain devient, au fil du temps, le support de plus en plus exclusif des manifestations du divin, est sans doute le signe le plus caractéristique de ce repli du miraculeux dans l'espace de l'indécidable. «Nul ne sait ce que peut le corps», écrivait déjà Spinoza, invitant par là ses contemporains à ne pas crier au miracle sitôt qu'un phénomène organique semblait outrepasser les bornes prévisibles de la physiologie. Les progrès de la biologie et de la médecine psychosomatique au cours du dernier siècle ont certes fait reculer notre ignorance, mais pas suffisamment pour que le corps malade ne reste un lieu opaque, bien à même de rappeler aux

sciences leur indépassable inachèvement. On comprend donc qu'il soit un des derniers refuges du miracle et que, depuis longtemps déjà, le médecin soit devenu l'auxiliaire obligé du théologien dans les procès en canonisation ou autre instance judiciaire, tel le «Bureau médical de Notre-Dame de Lourdes». Ce dernier procède à des vérifications draconiennes: trente à cinquante cas de guérison lui sont soumis chaque année, mais on pousse si loin les exigences d'expertise que, de 1972 à 1990, deux seulement ont été déclarés miraculeux. L'Abbé Laurentin, infatigable promoteur du culte marial connu en particulier pour son énorme monographie sur les apparitions de Lourdes, en vint même en 1983 à s'inquiéter d'une «crise des miracles», due entre autres choses, selon lui, «à la procédure inacceptable des constats de guérison». L'Eglise, comme l'a affirmé un autre de ses membres, avait-elle, en cédant à la pression des rationalistes, fabriqué elle-même le «piège» auquel elle avait désormais tout intérêt à échapper ?

En vérité, la situation n'est pas aussi critique. Aussi haut que remonte la documentation, on constate que le peuple chrétien a considéré l'intervention bénéfique de la Vierge et des saints comme une chose assez habituelle. L'Eglise n'a authentifié à Lourdes que quelques dizaines de miracles, mais les murs de la basilique du Rosaire sont couverts de milliers d'ex-voto, témoignant d'un taux de satisfaction des fidèles sans commune mesure avec la rareté des cas officiellement reconnus. C'est que, le plus souvent, les pèlerins ne viennent pas à Lourdes demander un miracle au sens strict, mais simplement la réalisation d'un vœu qui n'excède en rien les lois de la nature ou les probabilités de la vie sociale : améliorer ses relations conjugales, réussir un examen, bien supporter une intervention chirurgicale, etc. Une heureuse issue est considérée comme une preuve suffisante de l'intervention du Ciel. La théologie ne nie pas la possibilité de telles «grâces», mais elle distingue ce cas de figure de celui du miracle proprement dit. Dans les faits, les choses sont beaucoup plus confuses. Il suffit de lire les anciens Livres de miracles ouverts dans les lieux de pèlerinage —Sainte-Foy de Conques, Rocamadour — pour s'apercevoir que la plupart des épisodes relatés ne sont rien d'autre que des cas d'intercession : libération inespérée d'un prisonnier, récupération rocambolesque d'un objet volé, guérison dont les incertitudes de l'ancienne médecine interdisent évidemment d'évaluer le degré de probabilité. Des faits de cet ordre, et en particulier des guérisons, se retrouvent dans les dossiers des procès de canonisation avec des garanties médicales souvent sommaires : que le mal ait été «jugé incurable par les médecins», que l'amélioration de l'état du malade soit soudaine, et cela suffit à éveiller un doute bien vite transformé en certitude (cf. encadré).

Dans presque tous les cas, les premiers à porter le diagnostic du miracle sont ceux qui en bénéficient ou leur entourage. Ces «reconnaisances» font ensuite l'objet d'un tri plus rigoureux. Mais il est clair que l'intervention céleste ne serait jamais identifiée si elle n'était en quelque façon attendue : elle récompense des gestes particuliers de dévotion — neuvaine à un saint ou pèlerinage —, elle est jugée hautement probable autour d'un personnage charismatique dont on

scrute autant qu'il le faut l'existence et le cadre de vie pour «monter en épingle» la moindre bizarrerie. Ses paroles ne sont-elles point prophétiques ? N'y aurait-il pas quelque crucifix qui saigne au mur de sa cellule ? Ici comme ailleurs, la conviction déjà formée cherche des preuves, et le désir nourrit l'illusion. Face au flot de prétendus miracles soumis à son jugement, l'Eglise actuelle est plus que jamais réticente: on comprend sans peine qu'elle hésite à engager son autorité sur des dossiers exposés à un démenti trop prévisible. Ainsi, un ouvrage récent, émanant de la très catholique Société française d'études mariales, recense deux cent-dix «apparitions et prodiges attribués à la Vierge et non reconnus par l'Eglise» entre 1928 et 1971! Son attitude reste pourtant équivoque : en un temps où prévalent des modèles de sainteté «éthique», deux miracles, au moins posthumes, sont encore requis pour une canonisation. C'est dire que si l'Abbé Pierre et Mère Teresa sont un jour canonisés (la chose est très vraisemblable), il faudra trouver dans leur vie, et plus probablement après leur mort, au moins deux manifestations surnaturelles qui, en vérité, n'ajouteront pas grand chose à leur gloire. L'Eglise relance ainsi elle-même une «chasse aux miracles» dont elle est ensuite la première à dénoncer les inévitables errements.

Ces inconséquences pourraient surprendre si l'on ne les rapportait à une politique globale. L'attente du miracle ou du moins de l'aide du ciel, reste un élément très fort dans les dévotions populaires qui lancent chaque année sur les routes des millions de pèlerins. Tant qu'il s'agit de cultes reconnus, il n'y a guère de problèmes. Mais on sait bien que les grands sanctuaires traditionnels — Lourdes, Lisieux, Fatima — sont soumis à des phénomènes d'usure. De nouveaux sites d'apparition mariale (San Damiano, Medjugorje), de nouveaux personnages charismatiques (le Padre Pio en Italie, Marthe Robin en France, deux stigmatisés morts respectivement en 1968 et 1981) viennent supplanter des médiateurs vieillissants et des lieux où le souffle de l'esprit n'est plus qu'une brise légère. La renommée de ces nouveaux cultes précède inévitablement leur reconnaissance officielle, ce qui soulève, aujourd'hui comme hier, des problèmes d'autorité : les plus grands saints eux-mêmes ont souvent été soupçonnés d'hérésie de leur vivant. Au cours des dernières décennies, la cause de bien des candidats à la sainteté a été desservie par le zèle intempestif de fractions dissidentes de l'Eglise, en général des organisations intégristes. Plusieurs d'entre elles se sont fait une spécialité de promouvoir des stigmatisés, prophètes et voyants qui, dans leurs "révélations", ne manquent pas de prêter à la Vierge et au Christ des mots très durs contre les réformes du dernier Concile... Et pourtant l'Eglise ne peut se contenter d'un rejet massif, qui reviendrait à laisser à des sectes extérieures le monopole de la mystique et du miracle. Elle doit pactiser, mais toujours à ses risques. C'est ainsi qu'elle est de moins en moins hostile aux courants dits «charismatiques» dont les pratiques — et en particulier les «cures spirituelles» que certains groupes proposent — sont centrées sur l'attente de guérisons miraculeuses et de toute autre manifestation sensible de l'Esprit : conversions aussi soudaines qu'inespérées, transes, "parler en

langues".

Une religion qui méconnaîtrait la vigueur, toujours très actuelle, de ce type d'attentes risquerait donc de se couper du plus grand nombre. Est-ce à dire, pour autant, que le miracle, instrument désuet d'une apologétique destinée à un peuple crédule, n'est à considérer que dans la perspective de ces enjeux de pouvoir ? Curieusement, il est devenu depuis plus d'un siècle un problème qui soulève les passions des intellectuels catholiques et de leurs adversaires rationalistes. Les modalités de cette polémique méritent d'être précisées. A en juger par l'abondante littérature consacrée en particulier aux guérisons de Lourdes, on comprend que le miracle n'a rien perdu de sa capacité d'inquiéter la raison, précisément parce qu'aux raisons il oppose l'autorité du fait. Quel esprit scientifique, pétri de «méthode expérimentale», pourrait en récuser la valeur dès lors qu'il est bien établi ? En donnant une forme publique aux procédures de contrôle — il y eut de véritables batailles d'experts autour de certaines stigmatisées, Thérèse Neumann par exemple dans l'Allemagne des années 1930 —, l'Eglise semble se situer sur le terrain de ses adversaires potentiels et leur offrir les seules preuves qu'ils peuvent entendre sans se renier. Quant au fond, il n'en est rien : les procédures canoniques d'établissement des faits relèvent d'un modèle juridique, et non expérimental. Comme dans un tribunal civil, l'expert n'a jamais auprès du théologien qu'un rôle consultatif. L'autorité d'un miracle authentifié n'est donc pas celle de la science, mais plutôt celle de la chose jugée. Pourtant, la seule éventualité d'un phénomène miraculeux reste une hypothèse que le rationaliste ne peut écarter sans paraître dogmatique ou intolérant. Sommes-nous donc revenus à notre point de départ et devons-nous conclure à l'invulnérabilité de la thèse du miracle face aux prétentions de la raison scientifique ? Un rapide bilan de plusieurs siècles de polémique nous conduira à une conclusion sensiblement différente, qui toutefois déplacera le débat sans l'épuiser. Il y va en effet d'une définition de la scientificité sur laquelle risquent de s'opposer d'un côté les spécialistes des sciences de la nature, de l'autre ceux des sciences humaines.

Reprenons l'histoire du dossier des miracles. Leur étude, comme on l'a vu, relève désormais moins des sciences de la nature que de celles de l'homme et de la société. La critique philologique des textes a d'abord permis d'écarter la plus grande partie des faits allégués. Celle, à la fois épistémologique et anthropologique, des modalités de reconnaissance du miracle, met au jour les mécanismes générateurs d'illusion de la foi qui cherche des preuves. D'une première manière donc, ces démarches ont réduit à une frange infime le répertoire des cas susceptibles d'une expertise scientifique. Ces procédures de pure et simple négation des faits ont cependant une limite : on ne peut récuser, par exemple, la réalité de guérisons survenues au cours de pèlerinages ou de «cures spirituelles». Il convient simplement, à ce niveau aussi, de reconnaître aux sciences humaines (et non simplement à celles de la nature) la capacité de les expliquer. Tel fut, dès la seconde moitié du XIXe siècle, le projet des premiers théoriciens de l'hystérie et des maladies psychosomatiques.

Aujourd'hui, l'anthropologie de la maladie met en avant, en outre, les conditionnements sociaux et culturels de troubles en apparence strictement physiologiques et offre de nouveaux modèles pour analyser les manipulations symboliques dont ils peuvent être l'objet. Ces perspectives se rejoignent dans les théories de «l'efficacité symbolique», qui cherchent à déterminer l'influence sur l'individu des pratiques rituelles et des convictions religieuses, en partant de l'idée que les déterminismes culturels n'ont pas moins d'emprise sur le sujet humain que les lois de la nature. Ainsi, dans un texte célèbre, Claude Lévi-Strauss explique-t-il comment, au cours d'une cure chamanique, la récitation d'un mythe a pour effet de faciliter l'accouchement d'une parturiente dont le travail s'éternise : le récit des épreuves et de la victoire finale du héros offre un espace de projection à une souffrance d'abord dépourvue de sens et contribue à déclencher le processus physiologique.

Malheureusement, ces tentatives ne sont pas toujours considérées à leur juste valeur. Elles souffrent d'abord d'un déficit de légitimité qui concerne les sciences humaines dans leur ensemble : que l'on songe à l'adjectif peu glorieux qui leur est implicitement réservé lorsqu'on les compare aux "sciences dures"! S'agissant du miracle, elles éveillent en outre la suspicion de certains scientifiques qui leur reprochent d'admettre trop vite des faits incertains, voire de cautionner des pratiques que la raison réprouve. Et pourtant, on pourrait affirmer sans paradoxe que l'approche expérimentaliste présuppose l'éventualité d'un débordement des lois de la nature, alors que les interprétations psychologiques ou sociologiques l'excluent implicitement. Au niveau des faits, la cause est toujours déjà entendue : pour des raisons simplement logiques, le miracle doit rester pour les sciences de la nature de l'ordre du possible. Si l'Eglise attendait une certitude, elle serait certes déçue de cette conclusion. Mais il est révélateur que, dans presque tous les cas, ce soit elle qui prenne l'initiative du contrôle : moins naïve que les rationalistes mettant toute leur confiance dans les sciences «dures» pour faire éclater la vérité, elle sait bien qu'elle aura seule le bénéfice du doute par elle semé. Accepter d'enquêter avec les moyens de la science sur un fait prétendu miraculeux revient en effet à annuler la distinction kantienne du savoir et de la croyance, de la métaphysique et de la science, et donc à imaginer le protocole aberrant d'une tentative expérimentale de la preuve de Dieu. Au minimum, c'est suggérer que l'hypothèse du surnaturel est, aujourd'hui comme hier, recevable. Or, comme l'a écrit le grand épistémologue Karl Popper, esprit on ne peut moins dogmatique, «il y a eu, au fil des siècles, des modifications dans nos idées sur ce qui constitue une explication satisfaisante».

Au bout du compte, il ne semble possible de pousser jusqu'à son terme la critique des miracles qu'en reconnaissant aux sciences humaines la capacité d'expliquer de façon «satisfaisante» les phénomènes culturels. Cela revient à dire qu'à la question de la légitimité du discours religieux s'est substituée celle de la légitimité des sciences humaines — histoire, psychologie, anthropologie. Tel est du moins l'enjeu du débat dans ses expressions "savantes".

Interrogeons-nous pour conclure sur la forme qu'il prend habituellement dans l'opinion. On ne peut manquer, en effet, d'être frappé par le décalage qui existe entre le recul, spectaculaire dans toute l'Europe de l'Ouest, des convictions et des pratiques religieuses et le maintien, voire le développement, de croyances irrationnelles erratiques — parasciences, télépathie, réincarnation, prédiction de l'avenir, etc.—parmi lesquelles il faut également situer la foi dans des miracles qui échappent de plus en plus à l'espace de légitimation tracé par les Eglises. On en a parfois conclu un peu vite à une faillite des cadres d'intelligibilité posés par la raison occidentale, ou encore à une démission des élites dans la promotion des «Lumières» face à l'irrépressible «retour du religieux». De fait, les explications sociologiques du phénomène (crise sociale engendrant une crise des valeurs, etc.) ne doivent pas faire oublier la singularité d'une conjoncture culturelle qui ne simplifie pas la tâche des militants de la raison.

Les sciences ont longtemps vécu sur un corps de certitudes tranquilles qu'elles n'hésitaient pas à faire valoir avec, parfois, un excès d'assurance contre les tenants de l'irrationnel. Moins dogmatiques aujourd'hui, elles risquent de tomber dans l'excès inverse. Les savants n'ignorent pas que la science évolue et que, du côté de la théorie de la relativité et de la physique quantique en particulier, un divorce toujours plus grand existe entre la représentation scientifique du réel et les vraisemblances inférées de l'expérience ordinaire. Hélas, leur prudence épistémologique nourrit trop souvent un universel scepticisme qui, oublieux de la spécificité du travail scientifique, en vient à mettre sur le même plan les hypothèses les plus techniques et celles issues du bagage des croyances les plus archaïques : n'a-t-on pas invoqué les paradoxes du temps dans la physique pour justifier la possibilité des prophéties ? «Tout est possible», tel semble être le mot d'ordre le plus commun. Les sciences de la nature finissent ainsi par alimenter un imaginaire dans lequel une version vulgarisée du Big Bang offre un récit des origines aussi fantastique que le premier chapitre de la Genèse. Quant aux sciences humaines — psychologie ou ethnologie surtout —, elles sont souvent confondues avec ce que certains sociologues des religions appellent la «nébuleuse mystique-ésotérique» — parapsychologie, méditation transcendante ou autre figure de l'exaltation de la «tradition» et du «spirituel». En tant que "sciences de l'esprit", elles sont utilisées comme une arme contre le "matérialisme réducteur" des sciences de la nature. Une nouvelle carrière s'ouvre-t-elle donc à la foi dans les miracles ? Il y a lieu de se demander plutôt si nous n'en revenons pas à une étape encore plus primitive : un flottement dans la définition de ce qui est possible selon la nature, entretenu par les sciences elles-mêmes, contribue à élargir indéfiniment l'espace du croyable et à nourrir la foi en des "merveilles" qui ne sont même plus considérées comme des signes des dieux. Car pour qui ne sait pas ce que peut la nature, il n'existe aucune place définie pour le surnaturel.

Pour en savoir plus

P. Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Trad. A. Rousselle. Eds. du Cerf, 1984.

D. Hervieu-Léger, F. Champion, *Vers un nouveau christianisme?* Eds. du Cerf, 1986

F.A. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*. Eds. du Cerf, 1979.

A. Rousselle, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Fayard, 1990.

P.-A. Signal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècles)*. Eds. du Cerf, 1985.

Notes :

L'Express, 16 avril, sondage réalisé par l'Ifop.

B. de Spinoza, *Ethique*. Ed. et trad. Ch. Appuhn G/F, *Oeuvres*, t. III (n°57).

Oeuvres complètes du Marquis de Sade. Cercle du Livre Précieux, t.III.

J-P. Albert, «Les mythologies du sang», *La Recherche* n° spécial «Le sang», mai 1993 (n°254).

A. Morelli, «Apparitions et miracles dans les années quatre-vingt» dans *apparitions et miracles, «Problèmes d'histoire des religions»* édités par A. Dierkens, n°2 Eds. de l'Université des Bruxelles, 1991.

B. Billet, «Le fait des apparitions non reconnues par l'Eglise», dans *Vraies et fausses apparitions dans l'Eglise*, ouvrage collectif. Eds. P. Lethilleux/Eds. Bellarmin, 1973.

G. Charuty, «Les liturgies du malheur», *Le Débat* n°59, mars-avril 1990. On désigne ainsi les monologues inspirés proférés dans une langue inconnue sur la Terre, et donc supposée être celle de l'Esprit Saint. Saint Paul en fait déjà mention.

C. Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique», *Anthropologie structurale*, Plon, 1958.

K. Popper, *La quête inachevée*. Calmann-Lévy, 1981.

F. Champion, «La nébuleuse mystique-ésotérique», dans *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, ss. la dir. de F. Champion et D. Hervieu-Léger, Eds. du Centurion, 1990.